

الفكر بين السبب والقيمة: فلسفة التاريخ ومفارقات «الآ - مكان»

* عبد العزيز ليب

«ذُكرَ عن بعض القافة أنه أتى بـابن أسودَ لآبيضين، فنظر إلى أعلامه،
فرآه لهما غير «شاكٍ» فرغب أن يوقف على الموضع الذي اجتمعا عليه،
فادخل البيت الذي كان فيه مضجعهما، فرأى فيما يوازي نظر المرأة
صورةً أسود في الحائط، فقال لأبيه: «من قبل هذه الصورة أتيت في ابنك».

ابن حزم، طوق الحمامة

1- نحو ابستمية «الآ - مكان»

يمكن الزعم، من منظور معين، أن الآحق يشرح السابق في مجال المقاصد الإنسانية وفلسفة «الروح». ويكون الشرح هنا بمعنى الفتح والمدخل للفهم حصرا، وليس بالمعنى التفسيري المنقب في علاقة النتيجة بسببها. غير أن زعمنا هذا يقصي جانبا، في مجال تاريخ الفلسفة، التصور التلولوجي [العلم الغائي] الذي يصور البدايات كمقدمات منطقية تستبطن النتائج. من العسير جدا الاستدلال على الأطروحة القائلة بأن الفكر يتشكل من مقدمات تبشر بالواحق، أو بأن اللاحق غاية قبلية ومحتومة للسابق. لقد أساء التفسير الغائي [التلولوجيا] للفلسفة عموما لأنه ألزم الخصوصي بتبعية شبه تامة للعام وألزم الجزئي كذلك بتبعية شبه تامة للكوني فقضى على أصالة الفكر «هنا والآن». كما أساء التفسير الغائي لمنزلة اليوتوبيا في الفلسفة إذ شحنها بقيم إيديولوجية يصعب الاتفاق معها، فمنذ منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، انطلق عديد الشراح ومؤرخي الأفكار من قضايا فكرية أو سياسية معاصرة لهم، لينعتوا بفلاسفة اليوتوبيا بالمبشرين ويحملونهم «وظيفة» التوطئة لأنساق فكرية لن تكتمل ولن تتماسك إلا في فترات لاحقة، والحال أن اليوتوبيين ناقشوا مسائل عصرهم الفكرية والأخلاقية والمعرفية، وكتبوا بلغة عصرهم وخاطبوا أبناء زمانهم. زد على ذلك أن التصور الغائي

يستند إلى «تأويل» متعسف وعلى خطأ مزدوج، فهو يشوه «النقاوة» النظرية الأصلية ويسلبها معناها المخصوص واللصيق من جهة أولى، ويطابق بين السبب والنتيجة من ناحية ثانية حتى لتصير الغاية سببا للسبب. وهو تفسير مخالف لقوانين العقل البسيطة. من ذلك، على سبيل المثال، أن قسما من الشراح نعت اليوتوبيين بالمبشرين بماركس، بينما نعتهم قسم آخر بأنهم في أصل **الديموقراطية الكليانية** التي تشكلت في القرن العشرين⁽¹⁾. والنتيجة هي الاستنقاص من فلاسفة الأنوار بتحويلهم إلى «آونة» من آونات «تطور» لن يكتمل إلا في القرن التاسع عشر.

أما رأينا فهو أن الميتافيزيقا السالبة التي بلورها دون ديشان في كتاب **النسق الحقيقي أو كلمة اللغز الميتافيزيقي** لم تكن تبشيرا بالدياليكتيك الهيجلي: كما لم تكن المدينة الفاضلة التي نحتها روسو أو مابلي أو موريي تبشيرا ب **نقد الحق السياسي الهيجلي** لماركس⁽²⁾. ربما كانتا إستباقا عفويا، ولكنهما ليستا سببا بعيدا لنتيجة ستظهر في زمن لاحق. وحدها رغبة المرء في التفسير وفي العثور على أجوبة تحمله على التقيب في العلل حتى لتظهر له بعض المصادفات وأوجه الشبه الوجودي وكأنها محكومة بسلسلة سببية صارمة. ألا تُعدُّ هذه الطريقة وهما استرداديا واستعداديا وعلى الرغم من ذلك، فما أن يوجد الخلف حتى يصبح السابق، طوعاً أو قسراً، سلفا. الحاضر هو، اجمالا، مفتاح الماضي وآونته الاستكشافية. وهذا معنى قولنا إن اللآحق يشرح السابق ويساعد على «فهمه» لا على «تفسيره».

ومع ذلك، لا يمكن القول هنا بالتواصل المطلق بين آونات الفلسفة: بل ربما استفدنا، في معالجتنا لعلاقة فلسفة التاريخ بمدينة «اللا-مكان»، من أقيسة «الانقطاعات» و«العتبات» و«الحقول» التي بلورتها نظريات الاختلاف والانقطاع. ولكن ألا يكون الانقطاع انقطاع تواصل؟ أو على وجه الدقة، ألا يكون الانقطاع مصحوبا بالتواصل⁽³⁾؟ سؤال بسطته اليوتوبيا ووجدت جوابا عليه، بالأحرى، في تاريخ الأفكار أكثر مما وجدته في المعماريات الفلسفية أو في المقاربات البنيوية. ولئن كان تاريخ الأفكار شحيحا من جهة الشرح الفلسفي، فهو على أية حال الخلفية «الروحية» التي تمتد منها بعض منابع الفلسفة الحديثة، والفلسفة أقرب إلى «التباسات المعنى» التي يطرحها تاريخ الأفكار منها إلى «أحادية المعنى» التي تعتمدها العلوم الطبيعية، كقانون سقوط الأجسام الخرساء، مثلا.

1) Cf. TALMON, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Clamann-Lévy, Chap. 4, pp.69-87. - Voir aussi HEPNER, «Morelly, ou aux sources du totalitarisme : à propos d'une réédition du *code de la nature*», R.H.E.S., Paris, 1952, N° 1, pp. 60-75.

2) MARX, *Critique du droit politique hégélien*, trad. et introd. par A. Baraquin, Paris, Editions sociales, 1975. Voir aussi PERLMAN, Chaïm, «Idéologie ou philosophie des Lumières?» *Revue de l'Université de Bruxelles*, Bruxelles, 1972, Nos. 2-3, pp. 121-127.

3) Cf. D'HONDT, Jacques, *L'idéologie de la rupture*, Paris, PUF, 1978.

لذلك تقتضي علاقة الفلسفة باليوتوبيا، كعلاقتها بالفيزياء أو بالتاريخ أو بالفن، إنشاء حقل معرفي وابستمولوجي مخصوص.

وهكذا، مقابل انقطاعية متطرفة ذات ملامح عدمية (الكوارثية والموت) عاودت اليوتوبيا انبجاسها منذ الربع الأخير من القرن العشرين عودة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الثقافة الغربية⁽⁴⁾. صحيح أن اليوتوبيا شكل من أشكال الانقطاع والانغلاق الجزيري (clôture insulaire)؛ ولكنه انقطاع من نوع خاص يتضمن التواصل، «فالإنسان يحيد عن الحق، لكن الحق لا ينعدم أبداً»⁽⁵⁾. والحال أن الحيد عن الحق إذا كان بالعرض أو بالمصادفة لا يمنع العودة والبدء من جديد: تخلص المدن الفاضلة إلى مجاوزة الشر المؤسس لدنيا «التملك والانفعال» وإلى إعادة تأسيس الوحدة الأنطولوجية والأخلاقية في عالم الخير. ليس الانشطار بين الخير والشر انشطارا مانويا (نسبة إلى مانا)، وهو ليس بالأزلي ولا بالأبدي. تعتمد اليوتوبيا على تصور تيوديشي يقدر الألوهة كفيض، لا يقبل نقصانا في الوجود أيّا كان. أما النقصان فلا يكون الا في نظر الفهم لقصوره عن تصور موجود لا ينتمي إلى دائرة سلطانه ونشاطه، وهي دائرة الموضوعات الخاضعة وحدها للتجربة والمستجيبة لشروط إمكان المعرفة. ولما كانت اليوتوبيا، من جهة من جهاتها، شكلا اسطيقيا لتمثل الحرية فإنها تصوغ حدودها الحسية في مثال انتروبولوجي متعال. وهذا المثال المتعالي يؤدي وظيفة «الموضوع» العياني بالنسبة لفكرة الإكتمالية (قابلية التحسن) التي قال بها روسو ومن بعده كانط. اليوتوبيا، في واقع الأمر، هي **المضمون** الذوقي والأخلاقي لفكرة «**اللامشروط**» أو «**الحد الأقصى الأفلاطوني**» اللذين ينعت بهما كانط الحرية في **نقد العقل النظري الخالص**: وهو مضمون يرفضه «الدياليكتيك الترنسندنتالي». فخلافا لكانط، تميل اليوتوبيا إلى موضوعة المطلق إعتقادا منها أن الموضوعة وسيلة لتحقيق المطلق والتّمكّن من الغاية، وليست مجرد «فكرة مرشدة»: فتكون اليوتوبيا كالعلة الشريدة المترحلة بين المناطق «الغير المعلومة» على تخوم الهوية: هي الآخر الباحث دوما عن مواطن تماهيه مع الذات، أي عن المطلق. انها قلق الشعور بالنقصان وقلق النزوع الأنطولوجي إلى الامتلاء. وهنا يكمن وجه من أوجه الاختلاف بين اليوتوبيا وفلسفات الاختلاف والانقطاع البنيوي المعاصرة.

(4) من المحال احصاء ما كتب عن اليوتوبيا والمدن الفاضلة باللغات الأوروبية دون غيرها. كما تعقد لها الندوات والدروس، وتقر لها مجلات وجمعيات ومكتبات متخصصة في مسائلها وأعلامها. ومنذ سنوات وحتى اليوم تقيم مكتبة فرنسا الوطنية معرضا قارا غزيرا جدا بالمؤلفات في هذا المجال وشديد التنوع. لإلقاء نظرة سريعة على «الانبعاث اليوتوبي» راجع مجلة Magazine littéraire في عددها الممتاز: La renaissance de l'utopie والصادر في ماي 2000 (عدد 387).

5) MORELLY, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu*, Introd. et Notes de V.P. Volguine, Paris, Ed. sociales, 1956, p.56.

مفاد الأمر هو أن علاقة اليوتوبيا بالفلسفة تقتضي بيان أوجه الانقطاع ضمن التواصل. وأكثر الظن أن ما اصطلح عليه بـ«اليوتوبيات الفلسفية» تأسست بما هي كذلك، أي كفسلفات. العهدة على مؤرخي الفلسفة في أيامنا هذه ممن أعادوا لليوتوبيا نواتها الفلسفية وأعادوا للفلسفة حدسها اليوتوبي، مثلما ذهب إلى ذلك جان ديبران في **فلسفة القلق في القرن الثامن عشر في فرنسا**⁽⁶⁾، أو إيفون بيلافال في «**تقريض الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر**»⁽⁷⁾ أو أندري روبينييه في **دون ديشان: معلم المعلمين في الارتباب**⁽⁸⁾، أو شارل ريس في **الفلاسفة اليوتوبيون**⁽⁹⁾، أو فولغين فلسفة الانوار⁽¹⁰⁾، أو وبرانسلاف باكشو في **يوتوبيا الأنوار**⁽¹¹⁾. ألا يعدّ دون ديشان من المنتصرين للفلسفة عامة وللميتافيزيقا خاصة ضد الخلخلة الانسيكلوبيدية في القرن الثامن عشر؟ ألم يعتبر بيلافال أن إحياء فلسفة دون ديشان من شأنها أن تغير المشهد الفكري للقرن الثامن عشر في فرنسا، فتحوله من عصر يبدو ضعيف التفلسف إلى عصر فلسفي بالمعنى التقني للكلمة؟ أليست المثالية الأخلاقية هي التي عارضت التشتت النقدي من ناحية، وعارضت «الغرور العقلاني» من ناحية أخرى باسم الحكمة الافلاطونية؟ أليس تفضيل مابلي للقرن السابع عشر على القرن الثامن عشر مرده إتفاقه مع رؤية باسكال الفلسفية لمنزلة الانسان في الكون؟ فحينما كان فولتير في **رسائله الفلسفية** ينتقد «الليل الميتافيزيقي» و«جزيرة [باسكال] المقفرة والمرعبة»⁽¹²⁾، كان مابلي يجاري الميتافيزيقا الأرسطية كسر دهنه بواسطة المفاهيم فيحاكيها باليوتوبيا كسر إنشائي بواسطة التمثلات⁽¹³⁾؟ ولكن هل يصح المزج بين العقلي

6) DEPRUN, Jean, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1979.

7) BELAVAL, Yvon, «Apologie de la philosophie française au 18^e siècle», *Dix-huitième siècle*, Paris, Garnier, 1972, n°4, pp.3-15

8) ROBINET, André, *Dom Deschamps: Le Maître du soupçon*, Paris, Vrin, 1994, [2^e édition].

9) RIHS, Charles, *les philosophes utopistes le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1970.

10) ف. فولني، **فلسفة الأنوار**، ترجمة هنرييت عبودي، بيروت، دار الطليعة، 1973. لكن الاطلاع على هذا المرجع كان بترجمته الفرنسية عن الروسية: V.VOLGUINE, *le développement de la pensée sociale en France au XVIII^e siècle*, trad. du russe par Léon Piatigorski, Moscou, Editions du Progrès, 1973.

11) BACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Pâyet, 1978. Voir surtout : Chap. III. «utopie et métaphysique : Dom Deschamps». Chap. IV. «L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès.

12) VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, Paris, Flammarion, 1964, «Vingt-cinquième lettre : sur les Pensées de M. Pascal», pp. 165 et sq.

13) Cf. FAYE, Jean-Pierre, «Poétique de l'histoire et droit naturel», *Colloque Mably: La politique comme science morale*, Vol. 2., Bari, Palomar Casa Editrice, Italy, sous presse. [Le premier volume est paru chez le même éditeur en 1995. Le second volume, contient notre contribution : «Sociabilité et histoire chez Mably et Ibn Khaldûn.

في خصوص أهمية نظرية مابلي في الحق الطبيعي راجع خاصة:

- GAUTHIER, Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, Paris, P.U.F., 1992, Première Partie, 1. - «Le problème de la citoyenneté : Locke, Rousseau, Mably». 4. «Les prolégomènes de la liberté : Mably et Paine».

والمختل؟ معلوم أن أفلاطون كان من أوائل الفلاسفة الذين تتخلل المجازات والأمثولات آثارهم الكبرى ك**الجمهورية** و**التياموس**. أما مابلي فألف كتابا يعتبر من أهم الاستدلالات العقلية على نظرية الحق الطبيعي في القرن الثامن عشر، وهو في **حقوق المواطن وفي واجباته** (1758). وفي هذا المؤلف يستعيد الفيلسوف قوانين شيشرون ومبادئ لوك ويعيد النظر فيها على محك التاريخ. غير أن مابلي يقطع التأليف النظري الذي يعالج تلك القوانين والمبادئ بسرد تمثيلي، ويقحم صورة «الجزيرة المقفرة» التي ينشدها لتحقيق مدينته الفاضلة، مضيفا أن «الأمر ليس متوقفا إلا على البشر من أجل تحقيق وهم العصر الذهبي، ذلك الوهم الذي يمجّدونه كثيرا. أي هوى يجروا على الظهور في **جزيرتي**؟ لن نحمل فوق رؤوسنا هذا الوزر من القوانين غير المفيدة الذي ترزح تحته اليوم كل الشعوب [...] وإني لأظن نفسي أكاد أنعم **بالأشباح** التي صنعتها والتي لا أنفصل عنها إلا متأوها»⁽¹⁴⁾؟ ما يترأى لنا في هذا المقطع إنما هو الوعي الدرامي في صراعه مع «الوهم الضروري والطبيعي» والشاهد على ما يسمى بأزمة الوعي الحديث. ولكنه يكتسي هنا شكلا لا نقديا. وبالمقابل، لئن يعترف كانط، في **نقد العقل النظري الخالص**، بالطابع الضروري للوهم، فإنه يدعو إلى تعميق الوعي بواسطة النقد للتحصن ضد الوهم ما دام القضاء عليه أمرا محالا.

على هذا النحو، تعمل المخيلة على تحويل **الواجب** (أخلاق) إلى **مأمول** (معتقد) وتحويل المأمول إلى واجب. والأرجح أن الذاتية العملية الغالبة على فلسفة الأنوار - من هيوم إلى كانط مروراً باليوتوبيين - هي التي جعلت من انشغال هؤلاء الفلاسفة بالعقل النظري تمهيدا لانشغالهم بالعقل العملي الذي يعتبرونه مشكلتهم الأولى وميزة عصرهم. هذا المنزع العملي المتزامن مع الرابية والأمبيريقية هو الذي كسر النواة الأنطولوجية التقليدية وأذن بتشضي الميتافيزيقيا ثم بموتها⁽¹⁵⁾. أليس الهم الانتروبولوجي هو ما

14) MABLY, *Des droits et des devoirs du citoyen*, Edition critique par J.-L. Lecercler, Paris, Marcel Didier, 1972 «Lettre Quatrième», p.112 [l'orthographe n'étant pas modernisée] : «Il n'a tenu qu'aux hommes de réaliser cette chimere si vantée de l'age d'or. Quelle passion oseroit se monter dans mon isle? Nous n'aurions point sur nos tetes ce fardeaux de lois inutiles dont tous les peuples sont aujourd'hui accablés [...]. Je crois presque jouir des fantôme que j'ai formez, et ce n'est qu'en gémissant que je m'en separe».

15) إن نبذ الانوار الفرنسية للميتافيزيقا وللانساق اللاهوتية، وهو ما يردّه البعض للتقليد غير الجامعي للكتابة الفلسفية في فرنسا، مسألة تناولها بالدرس عدد من مؤرخي الفلسفة. وبهذه النقطة يبدأ أميل برييهيه الجزء المخصص للقرن الثامن عشر في تاريخ الفلسفة. راجع:

BREHIER, Emile, *Histoire de la philosophie, tome II. La philosophie Moderne. 2. Le XVIIIè siècle*, Paris, PUF, 1968 pp. 275-281.

كما أن المسألة نفسها تناولها بمزيد من المعالجة جورج غيسدورف في الباب المخصص لـ «موت الميتافيزيقا وانبعاثها» في كتابه حول مبادئ الفكر في عصر الانوارك راجع:

GUSDORF, Georges, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971. Voir surtout la Deuxième Parite «Les principes de la connaissance». Chap. III «Mort et résurrection de la métaphysique». pp. 213-232.

يرتسم في كتاب **أميل** لروسو عندما يعرض لأنموذج «الجزيرة المقفرة»، أو عندما يعرض الى **جمهورية أفلاطون**، وهو واحد من ثلاثة كتب يجوّز روسو قراءتها، وهي كتب ذات منحى سردي فلسفي وغالبا ما تصنف ضمن الآثار اليوتوبية⁽¹⁶⁾؟ وتظهر طريقة روسو الأصيلة في طرح المسائل عندما يقرر بأن المبادئ والإنشاءات التي ينعته الناس بالوهمية أو بالخيالية ليس مردّها عدم صلوحيتها العملية، بل مردّها **منزلتها الكتابية**. فكم من حادث في الزمان كان ينعت بالوهمي لو دوّنه أصحابه بمجرد الكتابة⁽¹⁷⁾. ولكأننا بفرانسوا شاتلييه يستعيد روسو عندما يقرر في كتابه حول **أفلاطون** أن مشروع العقل ما كان للحداثة أن تحققه لو لم يبدأ أفلاطون، قبل مئات السنين، بتعريفه **كمشروع مثالي**. أن نكتب هو أن ننفتح على الوجود، وأن نستبق المستقبل. وههنا فرق من الفروق بين **الحادث** وبين **المكتوب**. وهو رأي ربما نجد له صدى في صفحات من **نقد العقل الخالص** لكانط حول **الواجب** عموما أو حول **جمهورية أفلاطون** بالخصوص⁽¹⁸⁾.

والنتيجة أن الانقطاع الذي حدث في التاريخ اللاحق على فترات التأسيس التتويري، حصل تحديدا في الجذر الفلسفي لهذا التأسيس، في حين غالبا ما برز التواصل في بعده «الإيديولوجي»، أي في مجال «تاريخ الأفكار». ومن هنا يأتي التساؤل التالي: ما هي الدواعي إلى تغييب الفلسفة عن اليوتوبيا وإحلال الإيديولوجيا محلها عبر الشروح الكثيرة التي تناولت المدينة الفاضلة منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين؟ سيخصص هذا العرض حيزا مهماً لمناقشة هذه المشكلة العويصة: علاقة اليوتوبيا بالفلسفة من ناحية، وعلاقتها بتاريخ الأفكار من ناحية أخرى.

2- الاكتمال والانغلاق

إذا ما ترجمت Utopie دلت حرفيا على «اللا-مكان» أو «ما لا أين له»، ودلت معنى على «المكان الذي لا وجود له على أي مكان». والكلمة في أصلها عنوان كتاب لتوماس مور، وهي

(16) وفعلا ينصح روسو بقراءة **الجمهورية** لأفلاطون و**روينسون كروزوي** لدوفو، و**مغامرات تليماك** لفنيلون

(17) ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, Introd. H. Wallon; étude et notes J.-L. Lecercle, Paris, Editions Sociales, 1958. Il est dit (p.91) : «Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique, lisez la *République* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leur titres : c'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait. Quand on veut renvoyer au pays des chimères, on nomme l'institution de Platon : si *Lycurgue n'eût mis la sienne que par écrit, je la trouverais bien plus chimérique*» (souligné par A.L.).

(18) KANT, *Critique de la Raison pure*; Edition publiée sous la direction de F. Alquié. Trad. de l'allemand par A.J.-L. Delmarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1992. Il est dit surtout : «*La République* de Platon est devenue proverbiale comme exemple prétendument éclatant de perfection imaginaire [...]. Or, quoique cette chose ne puisse jamais se réaliser, ce n'est pas moins une idée entièrement juste que celle qui pose ce *maximum* comme le modèle que l'on doit avoir en vue pour rapprocher, en s'y conformant, toujours davantage la constitution légale des hommes de la perfection la plus haute» (pp. 334-334). Les expressions... devenue proverbiale» «perfection imaginaire» sont à rapprocher avec celle de Rousseau: «... quand on veut renvoyer aux pyas de chimères...».

اسم الجزيرة السعيدة التي تخيلها . ولقد وضع توماس مور هذا الاشتقاق بتركيب مفردتين يونانيتين (لا= ou) و(مكان= topos)، فيكون معنى العنوان جزيرة اللامكان أو اللأين. وثمة من المترجمين العرب من استند على الاشتباه الصوتي بين كلمة (eutopia) ذات البناء السالب وبين كلمة (eutopia) ذات البناء الموجب، ومعناها مكان السعادة، فترجم U-topia ب**طوبى**: وهي مفردة وردت في القرآن وشرحها لسان العرب، ولعلها إمّا كلمة عربية من الطيب و إمّا كلمة هندية أو حبشية معربة. وتبعاً لذلك لا تصدق ترجمة يوتوبيا بطوبى إذ من معاني هذه الكلمة الأخيرة أنها شجرة في الجنة. مفاد ذلك أن «طوبى» تشير بالإثبات صوب السعادة، بينما يتضمن تركيب «يوتوبيا» حركة سالبة لتحصيل السعادة: سعادة اللامكان. هذا من حيث **التمثل الحسي**. أما من حيث **التصور الذهني**، فبدل اللامكان على تلك «**الدرجة الصفر**» من المدنية التي تضع زمان التاريخ «**بين قوسين**» حتى تعيد التأسيس المدني مجرداً من تناقضات الشرائع العامة. لذلك درج فلاسفة المدن الفاضلة، في الفكر الغربي الحديث، على تخيل جزيرة **اللامكان** المهيئة لاستقبال النواميس الطبيعية. ولعلمهم وجدوا في **أطلنتس** أفلاطون وفي جزيرة **حي ابن يقظان** نموذجين هندسيين أصليين يمنحان **المتخيل** المدني **معقولة** فلسفية. وهنا تتنزل هندسة «**الطوق**» كتعبير عن النظام والسكون، عن الاكتمال والانغلاق.

أ- فأما التمثل الحسي فيكون من جهة اسطيطيقية تذكر، على المستوى «الشكلي»، بعنوان مشهور لابن حزم، **طوق الحمامة**. فهذا الكتاب ألفه صاحبه والحال أن حلقة من حلقات «اليومي» قد تفككت، على المستوى العمومي (المدينة) وعلى المستوى الفردي (بيوغرافيا ابن حزم): وليس واضحاً ما إذا كان التفكك إيذاناً ببداية حلقة جديدة أم لم يكن. غير أن **الظاهر** منها أنها بدء تجربة ذاتية تكون في أشائها الكتابة النثرية تذكر (أفلاطونيا؟) ويكون التذكر كتابة نثرية. وربما يكون اجتماع الاثنين معاً نقلةً لغرض الحب أو الغزل من الشعر إلى «النثر الذهني». يشرح ابن حزم «**الخبر**» على ضوء «**ماهية الحب**» التي يبدأ بمعالجتها في أول كتابه، أي قبل الدخول في أبواب الحب. وهكذا تكون الماهية **المنتورة** تعليلاً للحب في العالم الأدنى **وتطويقاً** له؟ ولما كان الحب «مطالوة»⁽¹⁹⁾، فقد يبلغ تمامه بعد فوات الأوان: فيكون الاتصال بتوسط التذكر. لذلك قد يجوز التقريب، من هذه الجهة، بين **طوق الحمامة** وبعض اليوتوبيات الماضوية. وتأتي كتابة ابن حزم بغير قياس متضمنة لمفارقات متعددة بتعدد علل الحب: فثنى كانت **الظاهرية** النصية تظهر هي أيضاً على أنها **سكون** عند «الحرف» ومعه، فإنها بالمقابل **تحرر** «ما لم يقله الحرف» وتبيحه. ينقلب رفض ابن حزم للقياس الفقهي إلى **انفتاح**

(19) ابن حزم الاندلسي، **طوق الحمامة في الالفه والالاف**، حققه وقدم له صلاح الدين القاسمي (تونس، الدار التونسية للنشر، 1986 «باب من لا يحب إلا مع المطالوة»، ص. 75-78.

على ما لا يقاس: «ذُكر عن بعض القافة»⁽²⁰⁾ انه أتى بإبن أسود لأبيضين، فنظر الى أعلامه، فرآه لهما غير [شاك]، فرغب أن يُوقَف على الموضوع الذي اجتمعوا عليه، فأدْخَلَ البيت الذي كان فيه مضجعهما، فرأى فيما يوازي نظراً المرأة صورة أسود في الحائط، فقال لأبيه: من قَبَل هذه الصورة أُتيت في ابنيك»⁽²¹⁾. ولقد أشار روجي ارلنداز بأن «ظاهرة» ابن حزم تتقلب بطريقة «غير منتظرة» إلى نقيضها⁽²²⁾. وذهب هنري كوريان - في أثناء حديثه عن ابن حزم - إلى رأي مقارب، فأشار إلى العلاقة بين الظاهرية والباطنية، وكيف «يصير الظاهر ظهوراً» أو تجلٍ⁽²³⁾. وهنالك من التصويرات الحزمية ما يكون استحضاراً لوجود مضي يُثبته الرَّجْعُ في «رسم» يترجم عن سيكولوجية مرهفة: «وإن حنيني الى كل عهد تقدم لي، ليغصني بالطعام ويشرقني بالماء، وقد استراح من لم تكن هذه صفته. [...] وما انتفعت بعيش، ولا فارقتي الإطراق والانغلاق»⁽²⁴⁾ مذ ذقت طعم فراق الأحبة وإنه لشجى يعتادني، ولولوع هم ما ينفك يطرقني، ولقد نقص تذكري ما مضى، كل عيش أستأنفه، وإني لقتيل الهموم في عداد الأحياء». والمرجح أن ابن حزم استقى من مادية أفلاطون أمثلة الأكر، قائلًا إنما «الأرواح أكر» (جمع أكرة، وهي في الأصل الحفرة المستديرة). ولعل ابن حزم أيضاً طور هذه الأمثلة لينحت منها مفهوم الطوق. ذلك أن الطوق يكون، من جهة أولى، شعوراً بالنقصان (كانفصال نصف أكرة عن نصف أكرة⁽²⁵⁾): ويكون من جهة أخرى إكتمالا (كانفصال نصف أكرة بنصف أكرة). لكن

(20) [التشديد في النص من عند ع.ل.] القافة جمع مقرده «قاف». وقفاً يقفو الاثر أي اتبعه. والمراد بالقافي في نص ابن حزم من يتحقق من نسب الابن الاسود الى رجل وامرأة ابيضين. ربما يكون هذا الخبر، من جهة تعبيرية، نموذجاً «متطرفاً» ومتطرفاً لدور المخيلة المتمازجة بالمحسوس في الوصل بين النفس والصورة الحسنة فتتغلب النفس من وراء الصورة على أحد اشكالها فتحب الصورة (ص. 53). ودورها أيضاً في «التذكر» و«التوليد» حتى ولئن جاء النتاج مارقاً عن ناموس الطبيعة السوي وغير متناسب معه كنسبة ابن اسود الى ابوين ابيضين.

(21) ابن حزم، المصدر السابق، «الكلام في ماهية الحب»، ص. 54. من الملفت للانتباه أن ابن حزم أورد هذا «الخبر» في هذا المدخل، جنباً الى جنب مع «التعليلات» الفقهية والاشارات الفلسفية.

(22) ARNALDEZ, Roger, Article «Ibn Hazm», *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 8 (éditions de 1975).

(23) CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 314.

(24) يرى صلاح الدين القاسمي (راجع ابن حزم، مصدر مذكور، ص. 80، هامش رقم 4) أن «الانغلاق» كناية عن انشغال الذهن بصورة المحبوب، وضيق فسحة الافق أمام البصر». ومهما تكن التداعيات الممكنة بين الانغلاق والطوق، فإن استعمال هذا «التقرير التاليفي» للفظ «انغلاق» لا يحيل بالضرورة الى المعنى الذي أورده القاسمي، بل الى معنى من معاني لفظ clôturé الفرنسي: كما أن نقطن صاحب هذا التقرير الى كلمة «انغلاق» في طوق الحمامة جاء متأخراً على عنوانه هذا الجزء من التقرير.

(25) أكرة، والجمع أكر وهي في اللغة الحفرة في الارض يجتمع فيها الماء فيغرف غرها! وتعني ايضاً المخابرة (عن لسان العرب لابن منظور). ويأتي ذكر الكلمة في طوق الحمامة كالتالي: يروى «عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكر» (المصدر السابق، ص. 50). والأكرة هنا هي ما له شكل الدائرة (الطوق؟). وترجم هنري كوريان (مصدر مذكور، ص. 313) هذا اللفظ بـ«forme sphérique» مضيفاً أن في ذلك إشارة من ابن حزم الى أمثلة أفلاطون في المادية. ما يفهم من نص ابن حزم المشار اليه هو أن الله خلق النفس في صورة مستديرة ثم قسمها في الأصل فجعل نصفها في جسم ونصفها الثاني في جسم آخر. ويتصل النصف بالنصف تستعد الوحدة الاصلية (أصل عنصرها الرفيع) (ابن حزم، المصدر نفسه، ص. 49). الحب إنجذاب النصف الى النصف. على خلاف الفلاسفة المشار اليهم، يرى ابن حزم أن قسمة الأرواح كانت في أصلها الرفيع وليس على «سبيل مناسبة قواها في مقرها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها» (ص. 50). [تشديد الخط من عند ع.ل.]

شوق «شطر» النفس إلى الشطر الآخر يصطدم بالأحكام الفقهية الجارية. أمام هذا العائق ينقلب الشوق إلى تذكر «مناسبة» (أي علّة سابقة) **فُتْسَعَادُ في طوق الحمامة** بالكتابة المتعلّقة. من هنا يتأتّى التصعيد الجمالي ويتأتّى تفرد الكتابة الظاهرية عند «فقيه متفلسف» يرفض فكره النمو والاستحالة وتتبرم بهما شخصيته فيكون في ذلك اكتمالها وهلاكها في الآن معا.

ب- وأما **التصور** فله مقصد ثيوديشي. فكرة الكمال تقصي الشر العارض إلى هامش الدائرة، إلى الديمومة: فوجود الشر يكون على نسبة المخلوق المتناهي والمتهاوي في الزمان، ولكنه شرّ معدوم على نسبة الخالق اللامتناهي. والشر أيضا تمكين من الاختيار: فهو المكافئ الميتافيزيقي لامتياز الإنسان بالحرية كما يترجم عن ذلك كتاب **أميل** لروسو: فلو تدخلت العناية الإلهية لمنع الشر النسبي لأبطلت الحرية ولأطاحت بالإنسان في قرار الحيوانية. لا يكمن حُسن العالم في هندسته الفيزيو - كسمولوجية وإنما في الفسحة الصغيرة منه، حيث تأوي الحرية: الإنسان ذاته.

الطوق هو إذن الهندسة المثلى لمدينة الخيال لدلالته على الاكتمال في «المكان الآخر» . يتصور ديدرو في **ملحق لسفر بوغنفييل** جزيرة بدائية تستقبل إعادة التأسيس ويقيم مقابلة حبلى بالمفارقات وبالاحراجات بين «أين بلا سعادة» (التمدن) و«سعادة بلا أين» (البدائية). إن هذا الإنشاء الأخلاقي والاستيطيقي الذي يفترض فكرة البدء لا تحصل معقوليته إلا بتقريبه من التصور المعرفي في القرن الثامن عشر، أي من النزعة الحسية ذات الأصول الإنجليزية والداخضة للأفكار الفطرية الديكارتية. في هذا المضمار، يتفق فلاسفة الأخلاق مع فلاسفة المعرفة الحسيانية : افتراض «عتبة صفر» في الأخلاق كما في المعرفة، أو افتراض «لوحة أبيض» (المبدأ الترنسندنتالي) يخط عليه كل من العقل العملي ومن العقل النظري شروط امكانهما. الشواهد النصية على هذا التساوق المبدئي بين النظري والعملي كثيرة، منها ما يقوله مابلي في **تطور وترقيات وحدود العقل**، عن فلسفة شقيقه، كوندياك، ناقد الديكارتية ومؤسس نظرية المعرفة الحسيانية في فرنسا: «لكي تعرف مصير عقلنا الحبيس تذكر فلسفة شقيقي التي لا أعمل إلا على تطبيق مبادئها على الشؤون الأخلاقية والسياسية»⁽²⁶⁾.

ومع ذلك يظل المَطُوق أسير غايته، أي أسير المكان المنشود. ألا تسد المدينة الفاضلة الفجوات أمام العفوية رافضة أن يكون الموجود انفتاحا على الوجود؟ هذا ما حدا ببعض النقاد إلى اعتبار اليوتوبيا أصلا للفكر الكلياني⁽²⁷⁾. فبينما صاغ كانط القانون

26) MABLY : «Du développement, des progrès et des bornes de la raison», *Collection Complète des Oeuvres de l'Abbé de Mably*, de l'imprimerie de Desbrière, 1794 à 1795, Nouvelle édition imprimée sur ses manuscrits autographes et augmentée de ses œuvres posthumes en 3 volumes, Paris, Guillaume et Cie, 1821, en 15 vol. , t. XV, pp. 26-27.

27) TALMON, op. cit., «Introduction».

الأخلاقي كقيمة متعالية غير قابلة للتقدير المعرفي ولا للتقريب الحسي⁽²⁸⁾، تهاوت اليوتوبيا الفرنسية في السذاجة الوصفية وصارت تستحضر الشهادات عما يجب أن يكون. إنها تستعجل الجواب قبل طرح السؤال، وهي بالتالي تقلب المسائل الفلسفية وتزاح بها عن مواقعها الأصلية، كأن تمنع مثلاً في وصف ما يجب كشفه، وتقدم كبرهان ما يلزم إما البرهنة عليه أو الصمت دون فحواه: سعادة اللامكان. على هذا النحو حولت **المأمول**، أي اللامشروط، إلى **معلوم**.

وقد يحصل أن يتجاوز المنظوران لدى الفيلسوف الواحد: ففي سنة 1753 أصدر موريلي **البازيليادة**، وهو **هجائية** تنقد المدن الفاجرة، وتتمثل شرائع المدينة الفاضلة وأفعالها تمثلاً مجازياً، وتستبطن منزعا سبينوزياً مستترا وملتبساً⁽²⁹⁾. غير أن معاصري موريلي لم يستحسنوا المجاز والتباساته، فألف لهم بعد سنتين، أي في عام 1755، كتاب **قانون الطبيعة** الذي صار لاحقاً من أهم المنابع **النظرية** لفلسفة المساواة. ما يعنينا هنا أن الصور المتخيّلة التي سيقّت في كتاب **البازيليادة** كشهادات، تتحول في كتاب **قانون الطبيعة** إلى «مجهول» رياضي يجوز استباطه والبرهنة عليه بفضل القضايا المنطقية وغير ذلك من الاستدلالات العقلية الخالصة. ويستخدم موريلي في جل كتبه البراديفم النيوتوني لينقله من حيز الفيزياء إلى حيز **العلم المدني**. تتأصل فلسفة موريلي في تقليد خصوصي يوفق بين تأثيرات متعددة في القرن الثامن عشر: حسيانية لوك وفيزياء نيوتن وأحادية سبينوزا وطهريّة مالبرانش. بيد أنه حريّ بنا ألاّ نأخذ هذا

28) KANT, *op. cit.* Il est dit (p.335) : «En effet il ne peut rien y avoir de plus préjudiciable et de plus indigne d'un philosophe que d'en appeler, comme on fait vulgairement, à une expérience contraire [= contraire en l'occurrence à la *République* de Platon, A.L.], car cette expérience n'aurait jamais existé si l'on avait pris des dispositions en se conformant aux idées, et si à leur place des concepts grossiers, justement parce qu'ils sont puisés dans l'expérience, n'avaient pas fait échec à tout bon dessein».

الفارق الكانطي بين القيمة النظرية للتجربة وبين قيمتها العملية: نرى إلى أي حد كانط، وهو الذي يولي منزلة رئيسية للتجربة في حقل المعرفة، يقابلها بالامتعاض والاستهجان من جهة الواجب الأخلاقي.

29) من المعلوم أن كتاب **الأخلاق** لسبينوزا، لم يكن مقروءاً قبل 1750 في فرنسا أو يكاد، اللهم بتوسط بيار بيل. وما يلاحظ في **بازيليادة** موريلي وجود إشارات إلى سبينوزا توجي بالاطلاع على كتابه، وتساعد على تحديد عنصر رئيسي في تكوين رؤية موريلي الفلسفية. نتبين ذلك من بعض الإشكاليات التي تتبلور في مؤلفات موريلي: مثل علاقة المتاهي بالأمتهائي، ومبدأ الخوف والرجاء، وضرورة توافق حالات الموجودات مع الرابطة الكلية، والتطابق الانطولوجي بين الله والطبيعة، وتوافق نظام الأخلاق مع نظام الطبيعة، والالتزام الراديكالي بالحرية الإنسانية بما هي توافق العمل مع الكمال الإلهي، ومن حيث الوضع المعرفي للفعل الأخلاقي، ليتناسب الفعل "الذاتي" مع الضرورة العقلية كان يستوجب الفعل الأخلاقي معرفته الطبيعية. ومن ثم يفهم التكتّم الشديد الذي لفّ حياة موريلي: فهل كان عليه أن يخفي منزعه السبينوزي؟ فإن كان ذلك كذلك فلأن السبينوزية في القرن الثامن عشر كانت من ناحية أولى تلقى معارضة رجال التنوير أنفسهم لما يبدو لهم من شوائب سكولائية في مصطلحها: وكانت من ناحية ثانية تلقى معارضة أتباع التقليد الذين ينتمون بفلسفة ملحدة ومادية: وهذا ما يفسر أن إشارات موريلي جاءت في شكل تبرئة لسبينوزا من تهمة الإلحاد، فهو يكتب:

«le dérèglement des mœurs presque de tout temps et dans presque toutes les Religions [...]; cette malice qui déprave intimement les cœurs; cette malice étudiée, jointe aux opinions de Calvin, de Jansenius etc. ont plus fait d'Athées, que jamais n'en feront Aristote, Spinoza, Confucius». MOREE-LY, *ibid.*, II (p.218).

التوفيق على أنه تركيب هجين. ذلك أن نظرية مُوريلي في التشئة المدنية صاغت مفهوما جديدا لتفسير مدنية الإنسان الطبيعية، وهو مفهوم «الجاذبية الانفعالية». لقد أجاز هذا المفهوم لمُوريلي باستبطان قانون نيوتن ونقله من «الخارج» إلى «الداخل»، من فضاء «الأشياء» الشاسع إلى زمانية الأهواء وإلى «مسرح» النفس. إنه يتمثل قانون الجاذبية على أنه الصورة الرياضية المجردة للحب الحسي والوجودي؛ وعليهما يؤسس مُوريلي نظريته في تشئة الإنسان المدنية. إن مُوريلي ليس مالمبرانشيا إلا من جهة الغاية التطهيرية: تحصيل السعادة بتحقيق طمأنينة النفس. أما من جهة الأسباب، فإن تنازع الأهواء الذي يعتبره مالمبرانش مولدا للفساد، هو الذي يقود الإنسان - في رأي مُوريلي - إلى حالة التناغم النهائي. تاريخ العقل الطبيعي هو ترويض عقلائي مستمر للأهواء. ومختصر القول هنا إن المفهوم الفلسفي يستعير في **البازيليادية** صور التمثل المجازي ويتحدث بلغة «الهوى» و«المحسوس»: أما في **قانون الطبيعة** فتيرتد المفهوم إلى ذاته ليسلك لغة التعقل الذاتي.

في تضاعيف الخيال، تخفي اليوتوبيا إذن دهاءها الفلسفي: إزاء القدر الإلهي المرتد إلى غاية تسبق السبب، ترسم اليوتوبيا خطوط قدر «أُنسي» معلوم. إنها تستعيز عن المشيئة الربانية بميكانيزمات التقدم الدهري، أي أنها تستعيز عن القدر المحتوم بقدر آخر محتوم (نهاية التاريخ). على هذا النحو، تسد اليوتوبيا منافذ الحرية من حيث تريد فتحها. إنها تأخذ بناصية السير التاريخي لتقود الإنسان عَنَوَةً إلى «الحد الأقصى»، إلى سكون يماثل العدم. إنها لا تقيم قانونا عاما وكونيا وحسب، وإنما تفصل عناصر «الأين» و«المتى» و«الحال» و«الهيئة» و«الهوى» و«الحق» التي ستعيد تنظيم العالم. مدينة اللا-مكان لا توحى بـ«العالم الذي سيكون» بل تزعم أنها استحضار لما ستكون عليه حاله. وأكثر من كل ذلك تستحضر «اليومي» المأمول لتصف الموازين والمقاييس وقواعد العمل والمأكل والمسكن، وتدعو إلى تناغم قواعد الجنس والتناسل مع حركة الأجرام، ففي مدينة العقل، «سيكون كل شيء محسوبا، وسيكون كل شيء موزونا»⁽³⁰⁾. والغالب أنها تأتي في صيغة إحراج: «إما اليوتوبيا أو الموت؟». ولكن أليست اليوتوبيا بدورها نوعا من الموت؟ أليست محو لجميع التناقضات وكرنفال المعاودة الرتيبة؟ ألا نموت بسبب كوننا لا نموت؟ أليست اليوتوبيا دعوة إلى الخلق وتجديد البدء من جهة أولى، وموضعة أفنومية للمطلق من جهة ثانية؟

ينقد دون ديشان فلسفة الأنوار ويصفها، في **كلمة اللغز الميتافيزيقي**، بكونها «نصف أنوار» لأنها لا تهدم من أسس التقليد إلا بمقدار. ويبلور في **الملاحظات**

30) MORELLY, *Code de la nature*, éd. cit., 4è Partie : «Modèle de législation conforme aux intentions de la nature».

الأخلاقية جملة من المقدمات الميتافيزيقية يستتبط منها واجب إلغاء «الحالة الشرائعية وتأسيس «الحالة الأخلاقية»، فالأولى هي «حالة التفرقة القصوى ضمن الاتحاد»، أي حالة الحرب والعنف، والثانية هي حالة «الاتحاد الأقصى بدون تفرقة»، أي حالة السلم والسكينة⁽³¹⁾. ومع بلوغ الحالة النهائية تزول تماما الفاصلة المتوترة بين الكينونة والفكر، فيستعيد الإنسان وجوده المونادي البسيط ويستعيد «الواحد» وضعه البارمينيدي. ولكن ما الفاصلة؟ ألا تكون خواء يتصوره الفكر فيملاء؟ ألا يكون انعدام الخواء انعداماً للفكر؟

تبعاً لذلك تتمثل اليوتوبيا واقعاً ما بعد الواقع، بالمعنى الميتافيزيقي، أو واقعاً ما دون الواقع بالمعنى العصابي النفساني، أي استتباط الحقيقة من «قاع القاع» كما يتأولها دون ديشان في كلمة اللغز الميتافيزيقي أو في نص آخر بعنوان **الحقيقة مستنبطة من عمق البئر**. لكن اليوتوبيا، وهذا موطن اختلافها وخلافها الجوهريين والحاسمين مع الميثوس، تعي وعيا جليا بأنها استعاضت عن ظاهر الحس بحقيقة الرؤيا، وبأنها دثرت إنشاءاتها الذهنية بكساء حقيقة «لا أين» لها (u-topique)، وبأنها قابلت تخيل الواقع الضروري بحقيقة الخيال الممكنة. لذلك فهي تمزج الفلسفي بسرد انتروبولوجي، حتى تضفي على «الأمر الواجب» معقوليةً ما، تاريخية كانت أو وجودية. ومن هذه الجهة، فإن اليوتوبيا هي **فلسفة مجازية** : التخيل من أجل الدربة على الاستتطاق الهرمونطقي.

ولمّا كان الطوق هو الشكل الأمثل لهندسة الفضاء، فإن مورفولوجيا الجزيرة هي الأنسب للمدينة الفاضلة. والقصد من هذه المورفولوجيا هو حصر المواطنة في الأخيار المغتربين عن مدينة الأناسي الفاسدة، والقائمين على صلاح **جمهورية الفلاسفة**⁽³²⁾. وقد يبلغ الانتقاء مدى بعيداً فيحصر الصفوة في جماعة من الماديين والملحدّين على نحو ما يقرر فونتينال في مؤلفه الشهير. وتعتبر فلسفة فونتينال تأسيساً للتتوير، وكانت بعض آرائه قريبة من آراء بيار بايل بخصوص إمكان إقامة جمهورية فاضلة تمتاز بالنظام وبلا استقرار على الرغم من غياب الرابطة الدينية، بل وبفضل إلغاء هذه الرابطة. وبدلاً من هذه الرابطة تقوم الهيئة المدنية على ديموقراطية راديكالية ذات نظام حسابي صارم ودقيق. ويعتبر كتاب **جمهورية الفلاسفة** لفونتينال على غاية من الجرأة تحت حكم لويس الرابع عشر. أما الخروج من هذه الجمهورية فلا يحصل إلاّ لمجنون أو لمنفيّ على نحو ما يقرر توماس مور في كتاب **يوتوبيا**. إن هيئتها المورفولوجية هي التي

31) DESCHAMPS, Léger-Marie (Dom), *Œuvres philosophiques*, T. 1, «la vérité ou le vrai système», 3è cahier.

32) FONTENELLE, *La République des philosophes* (1768). Voir aussi CAMPANELLA, *Politicae Civitas Solis Idea Reipublicae Philosophicae* (1623).

تحميها من الشر، وتؤمن داخلها مبدأ اللذة الأبيقورية فلا تعود النفس فيها تحتاج إلى القوة الغضبية التي لحرس **جمهورية** أفلاطون. ترمز هذه الهندسة إلى الفصل بين مملكة الضرورة ومملكة الحرية. لذلك لا يستقيم البرهان العقلي للتدليل على إمكان النقلة من الكينونة إلى الواجب. وحده الاستباق بالمخيلة يومئ إلى الكمون والإمكان. ولعل هذه الطريقة في التفكير تجد حجتها القوية لدى كانط عندما يقرر بأن التجربة، وهي منبع الحقيقة في حقل المعرفة، تصير وهما في حقل الأخلاق، إذ ليس في مستطاعي أن أستنبط مما أفعله ما يجب على أن أفعل⁽³³⁾. تتمرد الإرادة على نظام «الفهم» (العقل الأداتي)، فالبيوتوبيا لا تسلم بأن نظام الفكر هو نظام الأشياء: وفي احتجاجها على «الوضعي»، لا تكفي بتصحيح أخطاء الفهم استناد على حقيقة اصطلاحية، كما يفعل التجريبيون والوضعيون، بل تشكك في دغمائية العقل. ومرد فساد التفكير الدغمائي هو عدم ارتيابه من الشرط الوجودي فيحصر الحقيقة في مطابقة التمثل لموضوعه. ولئن يصدق مبدأ المطابقة على بعض فروع المعرفة العقلية فإنه لا يصدق على الإرادة. فالإرادة خلقة لمواضيعها، ولذلك لا تقوم على مبدأ المطابقة وإنما على مبدأ السببية الحرة. وليس هناك في القرن الثامن عشر من عبر على الأرتياب من عقلانية الأنوار أكثر من دون ديشان، وربما الماركيز دي ساد أيضا. وذهب أندري روبينييه في كتابه **دون ديشان معلم المعلمين في الإرتياب** إلى حد اعتبار هذا الفيلسوف المغمور سابقة فريدة في تاريخ الإرتياب إذ مهد الطريق لماركس ونيتشه وفرويد⁽³⁴⁾.

بيد أنه يحسن بالمرء ألا يأخذ رسوم المدن الفاضلة على أنها صناعة الوهم، فخلافا للايديولوجيا لا تتستر البيوتوبيا على صيغتها التخيلية. يعنون مورييلي أثره **بالبازليادة** مشيرا إلى أنه «ملحمة» مجازية نقلها عن كتاب بيدبا الهندي (والتي ستعرف **بكليلة ودمنة** لعبد الله ابن المقفع). والحقيقة أن البازليادة، قام بتأليفها الفيلسوف الفرنسي من ألفها إلى يائها. أما ما يقصده الكاتب من وراء «التورية» فهو حث القارئ على تقصي **الحقيقة الفلسفية** الكامنة وراء نسيج اللغة وأقنعة المجاز. ثم إنه عاد في **قانون الطبيعة** (وهو كتاب للبرهنة على الحق الطبيعي بطريقة مجردة)، ليشرح الفرق بين «بداهة» العقل «العارية» وبين الحقيقة «المنمقة» بـ«الزخارف» الشعرية مؤكدا على أن غرضه الفلسفي واحد في كلا المؤلفين.

إن منزلة اللغة، وما تطرحه من إشكالات، هي ما حلله أيضا دون ديشان بطريقة مبتكرة فتناول وظيفة «**النحو الميتافيزقي**» في استبطان الحقيقة من اللاوعي. ولقد صرف دون ديشان عمرا طويلا ليفحص، من خلال اللغة اليومية، **الفرق الوجودي** بين

33) KANT, *op.cit.*, «Dialectique transcendatale», p.336.

34) ROBINET, André, *op.cit.*, «Avant-propos».

لفظة «الكل» **المعرفة** (le Tout) ولفظة «كل» **غير المعرفة** (Tout). الكل هو الواحد بالعدد، وهو الكوني الموجب: هو المجموع الحسابي الموجب للموجودات الفيزيائية: فلا يوجد إلا بوجود عناصره ولا توجد عناصره إلا بوجوده. هو الخالق بمخلوقاته، وهو المخلوقات بخالقها. الكل لا يتقوم إلا **بمنطق العلاقة**. إنه الكل الميتافيزيقي (le Tout métaphysique). بيلور دون ديشان أطروحة أصيلة وبالغة الخطورة في الفكر الفلسفي: الكل الميتافيزيقي هو الكوني الموجب **والمتناهي**، أي يعبر عن الوحدة العددية للعناصر، لذلك يتمتع على الكل أن يكون **مطلقاً**، بل يظل **نسبياً**، خلافاً لما قاله أكثر الفلاسفة. ومعنى ذلك أن الفكر الميتافيزيقي التقليدي هو فكر المتناهي. أما «كل» (بلا تعريف) فهو كل شيء (لا متناه): هو الأوحد الوحيد (Unique) الذي لا يتضمن العدد ولا الوحدة، وهو الوجود الأكبر السالب المحيط بالوجود الكوني الموجب. إنه «يوجد» بلا عناصر، وينفي منطق العلاقة. إنه **المطلق** الحقيقي الذي لا يمكنه إلا أن يكون سالبا. هو الخالق قبل الخلق، أي بلا مخلوقات. وهكذا فإن «كلًا» هو عينه لا شيء (Tout est Rien). ولكننا لمّا نقول «لا شيء» فإننا ننفي موجوداً جزئياً. إننا بذلك لا ننفي عمومية الأشياء، ومن بينها **اللاشيء** بما هو «شيء» منها. من المحال إذن على **اللاشيء** أن ينفي **اللاشيء**، أي أن ينفي ذاته لأن في مثل هذا النفي الذاتي ما يخالف العقل. والنتيجة أن **اللاشيء** موجود (le rien existe). لذلك فإن أندري روبينييه مصيب عندما يرى في «لاشيئية» دون ديشان إستقبالا لعدمية نيتشة. «اللاشيء» يجاوز الميتافيزيقا نحو تخوم «الفكر» الذي تشير إليه اللغة الجارية دون تعقله أو علمه. اللغة عند دون ديشان هي «صرخة الحقيقة» المكبوتة. لذلك كان دون ديشان يدحض خصومه على جبهتين في الوقت معا: كان يدحض **اللاهوت** بتوسط العقل الطبيعي: ويدحض **الأنوار** بتوسط **اللاهوت** السلبي. فانتقد **اللاهوت** بالفلسفة والفلسفة باللاهوت. كان يرى أن النقد لكي يكون راديكالياً يجب أن يكون ميتافيزيقياً، فلا يتناول خيالات الأشياء أو الأشياء وإنما ماهياتها. لذلك لم ينسجم دون ديشان مع الاتجاه الانسيكلوبيدي المعادي للميتافيزيقا.

الطوق اذن دائرة منغلقة على صورتين: صورة متفائلة بما هي تخيل وتمثيل للحس المشترك، وصورة كوارثية بما هي محض تجريد مفهومي يجثو على العدم او على مشارفه. إن صورة الحدس اليوتوبي المنفتح سرعان ما تتكاثر تفصيلاتها وتقبض ثم تتجمد في إطار ساكن لا يكاد يترك شيئاً خارج النسق الأخلاقي الصارم. وهنا يكمن الملمح **الكلياني** للخيال. إن اليوتوبيا بما هي احتجاج الفردية العاجزة وتعبير عن فراغ صبرها وقلقها، كما وصفها هيجل، تستعيز عن أسر الواقع بأسر المخيلة. أيهما أفضل؟ أليس أحلاهما مرّاً، كما تقول العبارة الشائعة؟ إن كان هناك جواب، فأكبر الظن انه يكمن في استمرار الخصومة عينها بين الوضعية واليوتوبية.

3- العلة التاريخية : الهامشية والمروق الفلسفي عن مركز العقلانية

يشارك فلاسفة اليوتوبيا مع معاصريهم في تحديد قدرات العقل النظرية من جهة، وإطلاق قدراته العملية من جهة ثانية. باستثناء ذلك، يظلون مارقين عن «مركز» التنوير وداحضين لمدينة النمو والعنف. ولكن لماذا يكون اليوتوبيون في الثقافة الغربية الجزء المخفي من جبل الثلج العائم؟ وأية علاقة بين الموقع الهامشي وبين المنظور الاستكشافي؟ لقد كان مصممو المدن الفاضلة خصوصاً «للعقلانية الأدائية» في القرن الثامن عشر، وليس أدل على ذلك من الخصومة الفكرية الكبيرة التي قامت بين مابلي وروسو من جهة وفولتير والموسوعيين من جهة ثانية، أو الخصومة بين دون ديشان ودولباخ. فمن صنفهم في خانة «الخياليين» الهامشيين؟ لا شك في أن الفكر المجادلي في القرن التاسع عشر وما صاحبه من اعتراضات على ما يسمى بفلسفة الثورة الفرنسية، كان لهما أثر في توجيه تأريخ الفلسفة. فلقد أدت ردة الفعل الفلسفية التي قادتها مدرسة فيكتور كوزان على الثورة الفرنسية إلى «تأثيم» الفلاسفة الراديكاليين وتحميلهم مسؤولية «الإرهاب» الثوري. ولئن فعل التاريخ بهم ما فعل فليس لنا أن نصدر حكماً في التاريخ، وإنما علينا أن نفهم شروط الحكم والانتقاء. وهذا ما يجعل التصدي النقدي لتاريخ الأفكار مهمة ذات منحى معرفي لا يمكن تجاهلها في هذا المضمار.

فما هي أهمية تاريخ الأفكار بالنسبة لتاريخ الفلسفة؟ لتتوقف حيناً عند المثال التالي. كان مابلي من مصنفي الكتب في القرن الثامن عشر⁽³⁵⁾، وكانت منزلته الفكرية بين معاصريه تضاهي منزلة فولتير ومونتسكيو وروسو⁽³⁶⁾. غير أنه كان أولاً وقبل كل شيء خصماً عنيداً لفولتير. وكان جوهر هذه الخصومة مرتبطاً بقيمة «الحقبات التاريخية» السابقة على «الانوار». معلوم أن فولتير هو أول من صنف كتاباً يحمل عنوان «فلسفة التاريخ»، وفيه أقام خط تباين بين الظلام والنور، أي بين فكر العصور الوسطى وفكر

(35) تتكون الأعمال الكاملة لمابلي من 15 مجلداً، وهي متوفرة بمكتبة تونس الوطنية! من دون مؤلفات أخرى ومراسلات غير منشورة.

(36) كان مابلي يتحلى بخصال الفيلسوف الغيور على استقلاله الفكري فرفض خدمة الكنيسة ولو في منصب كبير. ثم إنه سرعان ما اعتزل السياسة والعمل الديوماسي على الرغم من دوره في المفاوضات الأوروبية الجارية في عصره؛ وابتعد عن المجالس والبلاطات على الرغم من حظوته لدى فردريك الثاني، ملك بروسيا المستتير. وفي أواخر حياته لم يكتب تحت الطلب سوى الملاحظات حول حكم وقوانين الولايات المتحدة الأمريكية التي ألفها بطلب من الكونغرس الأمريكي ومن جون آدامس الذي سيكون ثاني رئيس للولايات المتحدة. ومع ذلك فلقد عبر في هذا الكتاب عن مواقف نقدية حتى قبيل كتابه بالامتعاض في أمريكا. لقد اختار مابلي أن يمارس الكتابة من أجل الكتابة. وليس أدل على ذلك من رفضه الدخول إلى الأكاديمية الفرنسية حتى لا يجد نفسه مكرهاً على مدح ريشيليو كما جرت السنة. ونال كتابه محاورات فوشيون حول علاقة السياسة بالأخلاق الجائزة الكبرى لجمعية بارن، وهو كتاب اعتبر أكبر أثر لذلك العصر. وكان مابلي من أسرة ثرية ومتقنة، إذ يعتبر أخوه كوندياك مؤسس الفلسفة الحسية في فرنسا. كما أنك رجال ثورة 1789 حفظوا عن ظهر قلب نصوصاً من نظرية مابلي في الحق الطبيعي. ووضعت أعماله الكاملة في مكتبة الكونغرسيون. وكان منتظراً أن تصوت «الجمعية العمومية» على نقل رفاته إلى البانتايون لتخليده كرجل عظيم، لكن مصادفات الأحداث في فرنسا وقتئذ شاعت عكس ذلك.

الأزمة الحديثة. لقي هذا الكتاب اعتراضات الفيلسوف الألماني هررد الذي ردّ عليه بكتاب من أجل فلسفة أخرى للتاريخ، وفيه يقول بأن لكل حقبة تاريخية روحها الخاص وبأن لكل ثقافة قيمتها المخصوصة. وكان تصور مابلي للتاريخ قريباً من تصور هررد فهو يعتبر فولتير مخطئاً عندما يحوّل العصور السابقة على «الأنوار» إلى سديم، أو عندما يقيم الدعوة المحمدية كمجرد مذهب متعصب، والحال أنها كانت في أصل «دين جديد وحضارة جديد»⁽³⁷⁾. ما يجمع بين مابلي وهررد إنما هو تقديرهما الفكري للماضي: وأما يفصل بينهما فهو النزعة السياسية اليوتوبية لدى الأول والنزعة الرومنطيقية لدى الثاني. كما انتقد مابلي غرور رجال التنوير بعصرهم نقداً يتضمن دعوة إلى «تذكر» مآثر القرن السابع عشر الميتافيزيقية، هذا العصر الذي بقدر ما دلّلت أعماله على عظمة العقل، دلّلت على ضالة الإنسان وعلى حيرته، كما قال بذلك باسكال. أما مقولة التقدم التي بلورتها فلسفة الأنوار، فالأحرى بالفلاسفة تطبيقها على القرون الماضية للكشف عن مكامن التواصل والانقطاع. إن ما تدعيه فلسفة الأنوار من بدء مطلق يتناقض مع فكرة التقدم نفسها.

فما هو عيب فولتير؟ ربما يكمن في تاريخ الأفكار الذي أنشأه مقابلاً للفلسفة «المدرسية» والذي وجهه وجهة إنتقائية تحكم في الماضي من خلال الحاضر⁽³⁸⁾. ألا يعتبر فولتير من مؤسسي الفلسفة «المناضلة»؟ لقد شهد القرن الثامن عشر انتشاراً لنصوص فلسفية سرية أغلبها ذو نزعة مادية وملحدة وبعضها ذو نزعة سبينوزية مضمرة أو معلنه كان من أشهرها رسالة الدجالين الثلاث. بيد أن فولتير ودولباخ عمداً إلى نشر تلك النصوص بعد أن سلخا عنها جوانبها المدنية الراديكالية واستبدلا إحداها الفلسفي بربوبية أخلاقية باهتة.

من الممكن القول بأنّ للفلسفة ظلالها وتخومها المارقة عن المركز. فما مآتي التفاضل بين «الرئيسي» و«الثانوي»؟ لقد صار تاريخ الأفكار منذ القرن الثامن عشر تحديداً، «يتدخل» في الحقل الفلسفي، ليربط الحقب التاريخية والأجيال الفكرية ببعضها البعض أو يفصلها عن بعضها البعض، ليخلق السلالات والأصول والفروع، لينتقي ويصنّف الرئيسي والثانوي. لقد ربط تاريخ الأفكار التقدم العام للإنسانية بترقيات العقل وبالانتشار التدريجي للنور الطبيعي وانتصاره على الأباطيل قاصداً من ذلك إقامة معبر بين الحكمة والدوكسا، بين الحكيم والجمهور. لذلك لم يكن قاموس فولتير قاموساً في

37) MABLY, «Des Talents» [texte posthume], Collection des œuvres Complètes, éd. Cit., XIV, p.167-169.

38) فرانكلين ل. باومر! الفكر الاوربي الحديث، الاتصال والتغيير في الافكار، الجزء الثاني، القرن الثامن عشر، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988). أنظر خاصة 1- «الكونونة والصورورة»، 6 - «فلسفة التاريخ».

الفلسفة بل قاموسا فلسفيا، وهو ما يضيف عليه مسحة «إيديولوجية». على هذا النحو، ينكب تاريخ الأفكار على القيمة العملية للمفاهيم وليس على تكوينها الداخلي، فيتناول ما هو فلسفي وما ليس بفلسفي. إنه يتخذ موضعا وسطا بين الفلسفة والتاريخ. فإذا ما كانت الفلسفة بالأساس بحثا في صدق الأفكار، فإن التاريخ بحث في سياق نشأتها وتطورها. من هذه الجهة يكون تاريخ الأفكار توفيقا بين القيمة والعلّة. ثم إن تاريخ الأفكار شهد تطورا هائلا في القرن العشرين بين تيارات «الذاتية التاريخية» ولدى المعترضين على النظريات الانقطاعية. وبالمقابل من المعلوم أن ميشال فوكو تصدى بالنقد الشديد لتاريخ الأفكار، ولكنه برهن، في ذات الوقت، على فائدته المعرفية إذ جعل منه «موضوعا» وقلب «أغراضه» الزمانتاريخية الى «ابستميات» و«حقول» و«عتيات»، فارتقى فوكو بمشكلات تاريخ الافكار إلى مستوى من العمق الفلسفي التأويلي والأركيولوجي المشهود له به.

في مقدور تاريخ الأفكار أن يكون «رافدا» للفلسفة، لا من حيث دراسة «النصوص» الفلسفية كبنى «مستقلة» شاهدة على ذاتها وكأنها آثار فنية، بل من حيث أصلها ومصيرها، صعودها وأفولها في زمن التاريخ. **إذا ما كانت الفلسفة، بالأساس، مبحثا في شرط إمكان المفهوم داخل النسق**، فإن تاريخ الأفكار مبحث في شرط إمكان نشوء النسق. من دون هذا التاريخ يكون من الممتع أن نفسر على نحو كاف الانتقال من نسق إلى آخر أو من فلسفة إلى أخرى. تاريخ الأفكار كفيل بشرح الشرط الخارجي الذي يجعلنا نفهم لماذا وكيف لا يمكن لهوسرل مثلا أن يحل محل أفلاطون. هناك حقول ومسائل فلسفية عديدة، ومن بينها اليوتوبيا، استبطنها تاريخ الأفكار، لذلك فإن إعادة تكوينها لا تتحقق بالتصل منه بل بمواجهته وقلب شرائحه الكثيفة وتحليلها وتفكيكها لاستعادة «النواة» الفلسفية التأسيسية. لقد تغافلت بعض المصنفات في التاريخ الفلسفي المعاصر عن هذه المسائل، أو حرّفت منزلتها الفلسفية لتجعل منها، في أحسن الأحوال، «فكرة» عامة من أفكار القرن الثامن عشر («فكرة الطبيعة»، «فكرة السعادة»، «فكرة المساواة» الخ...)، حتى أنه لم تبق لنا من شهادة عن هذه المسائل الفلسفية سوى ما نقله عنها تاريخ الأفكار. لذلك من اللزوم العبور منه مجددا إلى الفلسفة. ولنقل بمزيد من الوضوح إن تصور مارسيل غيرو للفلسفة لا يخلو من مغالاة بنيوية، في حين يمكن لمدرسة هنري غوهيه أن تساهم في فهم معنى الحركة الفلسفية وأصلها واتجاهها.

ب - آونات العود اليوتوبي: النسيان والتذكر

هنالك ظاهرة مثيرة تشد انتباه من يتقصى آثار المدن الفاضلة في «ذاكرة» الفكر الغربي على امتداد قرنين تقريبا : ظاهرة نسيان المنابع والعودة إليها في أزمنة الوعي

الفكري. ويمكن رسم الأونات التذكّرية على النحو التالي:

الأونة الأولى (الثورة الفرنسية): وتتميز بأدلجة بَعْدِيَّة لفلسفة المساواة وإقحامها في النزاعات السياسية والإيديولوجية. فمن جهة هناك «أصدقاء الدستور» الذين يعتبرون روسو، ومابلي بالخصوص، منظرين للفكر الجمهوري ولمبادئ حقوق الإنسان الطبيعية⁽³⁹⁾. وعلى الطرف المقابل يقف خصوم الفلاسفة الذين يهتمون مابلي بأنه مشرع لحق العصيان وللعنف⁽⁴⁰⁾.

الأونة الثانية (ما بعد الثورة الفرنسية): وفيها تنتقل «روح» اليوتوبيا إلى ألمانيا وتساهم في تطور المثالية وفي تكوين الحلقات الفلسفية السرية، على نحو ما بينه الفيلسوف العلامة أميل بوسير بالنسبة لدون ديشان⁽⁴¹⁾. ولقد صار اليوم من المسلم به أن الديالكتيك الهيجلي له علاقة نسب بميثافيزيقا السلب التي بلورها دون ديشان المنعوت بـ«هيجل في حالة التوحش»⁽⁴²⁾.

الأونة الثالثة (رومنطيقية الأربعينات من القرن التاسع عشر): يُبعث الأموات في فرنسا من جديد ويقذف بهم في مسرح حياة فكرية شديدة الاضطراب لم يولدوا من أجلها. وفي خضمّ المجادلات النظرية ظهر موقفان من العلم المدني التتويري: هناك من جهة أولى أتباع شارل فوربيه الذين جعلوا من يوتوبيا الأنوار «تبشيرا» بنظرية «الجاذبية الانفعالية» المؤسسة لحتمية التناغم المدني⁽⁴³⁾. وهناك من جهة ثانية، أتباع النزعة الفردية الذين ينعتون نظرية المدينة الفاضلة بـ«الخيمياء الجديدة» المناقضة للقانون الطبيعي، وهو القانون العقلي الذي برهن عليه أرسطو في كتاب **السياسات** منذ زمن بعيد⁽⁴⁴⁾. أما على مستوى فلسفي أعلى، فإن هذا التوجه تعبر عنه آراء فيكتور كوزان التي ساقها في دراساته حول **الفلسفة الأخلاقية** في القرن الثامن عشر.

39) MOUSNIER, *Observation sur l'état passé, présent et futur de la Nation; et de l'influence du Publiciste Mably sur la Révolution [imprimé par ordre de la Société des Amis de la Constitution aux Feuillants]*, De l'Imprimerie Nationale, 1791.

40) Cf. LECERCLE, «Introduction», in MABLY, *Des droits et des devoirs du citoyen*, éd. cit. p. XLV.

41) Cf. Emile BEAUSSIRE, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française*, Dom Deschamps, son système et son école, d'après un manuscrit et des correspondances inédites au XVIII^e siècle, Paris, 1865. - Vincenzo di GIOVANNI Dom Deschamps e Vincenzno miceli, precursori del moderno panteismo alemano, Palermo, 1866.

42) Cf. ROBINET, André, op.cit., «Avant-propos».

43) Cf. VILLEGARDELLE, *Histoire des idées sociales avant la Révolution française, ou les socialistes modernes devancés et dépassés par les anciens penseurs et philosophes, avec textes à l'appui*, Paris, éd. Guarin, 1846.

44) FRANCK, Ad., *Le communisme jugé par l'histoire*, Paris, Joubert, 1848 pp. 6-22 (pour Aristote); pp. 47-53 (pour Rousseau); pp. 54-59 (pour Mably); pp. 60 et sq. (pour Morelly). Voir, pour une interprétation proche de celle de Franck, Alfre SUDRE, *Histoire du Communisme ou réfutation des utopies socialistes*, Paris, V. Levou, 1849. Chap. XIII «Le communisme au XVIII^e siècle», pp. 201-223.

الأونة الرابعة (ما بعد تأسيس المادية التاريخية): شهدت نهاية القرن التاسع عشر خصوصيات فلسفية عميقة وواسعة طالت المعرفة والأخلاق والسياسة. لقد كانت هناك أزمة في أنساق القيم. في مثل هذه الشروط المعرفية العامة، عادت أقلام النقاد إلى آثار المدن الفاضلة، وبرزت قراءة فلسفية وحقوقية للتراث التنويري واليوتوبي: نذكر منها قراءة بول جانيه وادغار أليكس وعديد الأطروحات الجامعية⁽⁴⁵⁾. وفي الفترة عينها، انكب «فلاسفة» الثورة الروسية على بعث ذلك التراث المغمور للعثور على الحلقات المفقودة في تاريخ النظرية «الشيوعية» السابقة على الماركسية. وتعكس أعمال جورج بليخانوف هذا النوع من القراءة الاستردادية مثلما هو الحال في **التصور الأحادي** للتاريخ الذي يتناول اليوتوبيين كفلاسفة «ماديين» و«أحاديين» و«ما قبل ماركسيين» حتى تبدو أفكارهم أقرب إلى الثوريين الروس منها إلى مفكرين إصلاحيين آمنوا في القرن الثامن عشر بقدرة العقل التنويرية والتربوية⁽⁴⁶⁾.

الأونة الخامسة: (خمسينات القرن العشرين): الجديد في فترة المجادلات الفكرية والمذهبية بين الشيوعية والليبرالية، هو التباين الشديد بين تأويلين «نفعيين» لليوتوبيا، إذا ما أخذنا فقط طرفي التناقض: تأويل ماركسي تقريظي لا يخلو، على العموم، من تبسيطية غائية⁽⁴⁷⁾. وأما التأويل الثاني فهو حقوقي وليبرالي لا يخلو من تبسيطية ذات مقصد هجائي إذ يعتبر يوتوبيا الأنوار منبعاً للنزعة الكليانية المعاصرة⁽⁴⁸⁾. إن فكرة

45) JANET, Paul, «Les origines du socialisme moderne», *Revue des deux mondes*, Paris, 15 juillet et 1er août 1880 pp. 558-563. Edgar ALLIX, «la philosophie politique et sociale de Mably», *Revue des Etudes Historiques*, 1899, LXVè. Cf. Paul MELLIS: *Le principe de la séparation des pouvoirs, d'après l'Abbé de Mably*, Impr. Saint-Cyprien, 1907 [Thèse, faculté de Droit, Toulouse]. Léonine GELINEAUD, *doctrines sociales et politique de Mably*, Bordeaux, Public. Université de Bordeaux, 1809. A. REVERDY, *Morelly: idées philosophiques, économiques et politiques*, Poitiers, Bourez, 1909.

46) PLEKHANOV, Georges, «Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire», in *Œuvres philosophiques*, Moscou, Ed. Progrès, s.d. Chap. III : «Les socialistes utopiques».

ثم اهتمت "الدراسات السوفييتية" باليوتوبيين اهتماماً خاصاً. ونجحت أسماء مابلي ومورييلي على مسألة الساحة الحمراء بموسكو. ويعود الفضل في اكتشاف المخطوطة الرئيسية لدون ديشان : **النظام الحق أو كلمة اللغز الميتافيزيقي**... إلى زايستيفا (Zaitseva)، وهي ثورية روسية "متبحرة في المعارف الفلسفية". ففي أثناء منفاها عام 1907 انتقلت إلى مدينة بواتييه الفرنسية حيث اكتشفت المخطوطة الهامة، بحثاً منها أيضاً عن «الجذور» الفكرية، راجع:

B. BACZKO, «Les discours et les messages de Dom Deschamps», *Dix-huitième siècle*, Paris, PUF, 1973, n°5, «Numéro spécial : Problèmes actuels de la recherche» p. 251.

47) Voir, à titre d'exple, Roger GARAUDY, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, Paris, Ed. Hier et Aujourd'hui, 1949, Chap. 1er : «Le matérialisme français du XVIIIè siècle», pp. 26-28. SAFRANOV, «Les idées politiques et sociales de Mably», in *Recherches soviétiques*, Paris, Ed. Nouvelle Critique, mai-juin 1956, n°4) pp.47-87.

يجب الإشارة إلى أن فولغين - وهو مؤرخ أفكار روسي ومحقق كتاب "قانون الطبيعة" لمورييلي، ومؤلف كتاب فلسفة الأنوار لم تمنعه قراءته الماركسية من تطوير الدراسات في هذا الشأن. راجع المصدرين المذكورين سابقاً.

48) Voir, à titre d'exple, CHINARD, Gilbert, «Introduction», in MORELLY, *Code de la nature*, Paris, Clavreuil, éd. 1950. J.L. TALMON, op.cit., «introduction».

«التبشير» حاضرة هنا وهناك، و لا فرق إلا من حيث العلامة الموجبة أو السالبة التي تشحن المضمون.

الآونة السادسة (منذ منتصف سبعينات القرن العشرين إلى اليوم): وجاء أخيرا ما يعرف بـ«أزمة القيم». الجديد فيها هو المآزق التي آلت إليها النماذج النظرية والتفسيرية الكبرى. وهنا تستعيد يوتوبيا الأنوار ملامحها الفلسفية الأقرب إلى الوقائع النصية بعد أن ولّى الزمن الذي كان فيه الخلف ينطق بلسان السلف. في آونة الاختلاف والقطيعة هذه صارت النصوص اليوتوبية ناطقة بذاتها. إعتنى مؤرخو الفلسفة بهذه النصوص عناية فائقة تحقيقا ونشرا وشرحا⁽⁴⁹⁾ وأدرجوها ضمن مصنفاتهم ومقررات دروسهم، كما فعل جان فال مثلاً⁽⁵⁰⁾. اتخذ الاكتشاف شكل استفار عبر عنه إيفون بيلافال في صفحات لا بلياد حول **تاريخ الفلسفة**: «لنبعث دون ديشان من قبره وسوف يتغير وجه القرن الثامن عشر»، الملفت للانتباه في هذه الآونة هو التزامن بين العود اليوتوبي وانتشار فكر ما بعد الحداثة. ويذهب في ظننا أن «إنسية» فلسفات **اللامكان** تأتي كردة فعل على «كلبية» فلسفات ما بعد الحداثة.

أما على مستوى نظرية البراكسيس (مجال تقاطع الفلسفة مع التاريخ)، فإن البديل اليوتوبي تستحضره، في وقتنا هذا، الأزمة النظرية والعملية للماركسية. وليس معنى ذلك أن الحضور اليوتوبي يسد «فراغا»، أو يدحر «سلطة» عقدية ليأخذ مكانها، بل هو حضور جوّاني يكشف عن أزمة الماركسية كأزمة فلسفة تاريخ. إن الأزمة نفثت ما كان مكبوتا في تضاعيف الماركسية. وما كان مكبوتا إنما هو المنبع اليوتوبي للماركسية والذي يعتبره بعض النقاد كمنبع رابع يضاف الى الاقتصاد الانجليزي والسياسة الفرنسية والفلسفة الألمانية⁽⁵¹⁾. وهنا دليل آخر على أن مصير اليوتوبيا ليس في التحقق العياني بل في انتساخ «واقعها» وانسلاخه. ليس المبدأ الساري فيها وجوب التحقق بل وجوب اللاتحقق الفعلي (déréalisation) : ينكشف اللاوجود (العدم) في زمان التاريخ بما هو معاودة «النسيان»⁽⁵²⁾. الوقائع لا تبين بطلان المدينة الفاضلة بل تبين صدقها من حيث هي «استباق خيالي ضروري». أليست اليوتوبيا «حقائق الغد» كما نعتها لامارتين؟ وما معنى حقائق الغد؟ ليست تخييل اليوم؟

(49) راجع الطبقات الفرنسية المحققة في الربع الأخير من القرن العشرين لأعمال مابلي وموريّلي ودون ديشان، علاوة على روسو وفورييه وغيرهم.

50) WAHL, Jean, *Cours sur l'athéisme éclairé de Dom Deschamps*, Genève, 1967. Cf. COLLOQUE DE CERISY : le discours utopique, Paris 10/18, 1978.

51) Cf. LABICA, Georges, «Sur la critique marxiste de l'utopie», in COLLOQUE DE CERISY : le discours utopique, Paris, 10/18, 1978, pp. 52-57.

52) LABICA, Ibid., p. 56.

من منظور فلسفي صرف، تشكل نظرية البراكسيس (وحدة النظر والعمل) الحلقة الفاسدة في الماركسية. لنطرح هذا السؤال: هل الماركسية علم أم أخلاق؟ فإذا ما كانت الاثنين معا فكيف يمكن التوفيق بينهما، اي بين ما ينتمي الى مملكة الطبيعة وما ينتمي الى مملكة الحرية؟ ألا تكمن أزمتها المعرفية في تأسيسها الأصلي القائم على الوحدة الحميمة بين العقل النظري والعقل العملي؟ بين العلة والقيمة؟ كيف للإرادة أن تكون موضوعا للعلم بالمعنى **الوضعي** لكلمة علم؟ لنسلم جدلا بالنزعة الإرادية. ولكن كيف يجوز، في هذه الحالة، أن نماهي أو حتى أن نمائل بين قوانين الطبيعة وقوانين الحرية؟ ألا نخرق قوانين العقل الجدلي عندما نسحب، كما فعل انجلس، التناقض من دائرة المنطق الى دائرة الطبيعة، من المقولات الى الأشياء؟ هكذا استعاض انجلس عن التضاد الواقعي (opposition réelle) وعن التخالف الفيزيائي (contrariété physique) بالتناقض الجدلي (contradiction dialectique). وفي حقيقة الأمر، ليس «العلم» في الفلسفة الماركسية مقدمة للأخلاق، وإنما، على العكس من ذلك، الأخلاق مقدمة للعلم: المأمول والغاية هما اللذان يجعلان «النقد العلمي» ممكنا. الواجب يستبق المستقبل، فيتبين الوعي الحرّ تافهة الشرط الرأسمالي ويستحيل الوعي إلى نقد. **اليوتوبيا أولا وعلم التاريخ ثانيا**. ولكن «علم» التاريخ ينكشف على أنه **فلسفة تاريخ** في نهاية المطاف. ثم جاء وقت فقدت فيه الماركسية حتى تأسيسها العملي، لتتحول الى «علم تبريري» أو «وضعي» في أحسن الأحوال: قبل أن يدخل «العلم» بدوره في التساؤل حول أصله ومآله. فماذا بقي من الماركسية؟

مقابل هذه النزعة الوضعانية يتأول إرنست بلوخ الماركسية تأويلا يوتوبيا. يؤسس بلوخ مشروعه النظري الكبير على أطروحتين رئيسيتين: الأولى تعرف مبدأ الرجاء على أنه مبدأ الوجود الأول، فالمأمول نزعة متوترة في صميم الكينونة. ليست اليوتوبيا إذن صورة قابعة خارج الكينونة بل هي نزعتها المضمرة والمحركة. هي «قاع القاع» الصامت. هي اللاوعي المكبوت الذي يطفو الى السطح حيناً قبل أن تقبره آليات القمع من جديد. أما الثانية فتؤول الماركسية على انها يوتوبيا عيانية، بمعنى أنها قيمة محايثة لتناقضات التاريخ ومنفتحة على الممارسة. تصير الماركسية «رجاء» فتتحو نحو ثيولوجيا الإنعتاق المسيحي. يرى بلوخ أن فصل الوجود الإنساني عن مبدأ الرجاء يفضي إلى تلاشي معنى الوحدة والتعالى من «الوجود» لتختزل معانيه في الحدود السالبة للحرية: «التقدم» و«التراكم» و«النمو». إبطال «الحلم» يعني في نظره تعطيل **الكينونة** بما هي **وجود** إنساني. لا وجود بدون رجاء الوجود، إذ الرجاء يؤصل الوجود في الديمومة، فلا يكون «كينونة» في الماضي (السبب والعلة القاهرة) بل «وجودا» في «الزمن الآتي» (القيمة والحرية)، وهو ما ينعته بلوخ «بالموجود الذي لم يحدث بعد». كذا يرى بلوخ أن فصل الماركسية عن عنفوانها اليوتوبي حولها الى «علم» وضعي ذي منزع

تقودنا الأمثلة القليلة التي سقناها إلى طرح التساؤل التالي: إلى أي مدى يصح للمتفلسف أن يسلم بحياة تاريخ الفلسفة؟ نكتفي بالقول هنا إن الجواب لا يجوز أن يأتي من داخل تاريخ الفلسفة وإنما من خارجه، أي من دائرة الممارسات الذهنية والمعرفية والثقافية الذي يتنزل فيها ذلك التاريخ.

4 - القيمة الفلسفية: المدينة الفاضلة ونظرية العدل

أليس من مقتضيات التفلسف تفكيك تاريخ الأفكار واختراق قراءاته الانتقائية من أجل تقصي «المبدأ» الفلسفي المؤسس للنظريات المدنية؟ لا يأتي سؤالنا على معنى توهّم القدرة على استرداد «النص المفقود» والدخول فيما تحت جلد الكاتب: أو توهّم القدرة على قراءة ما في الصدور لتأويل ما في النص من سرّ مكنون: فلنص الكاتب معنى حاضر وآخر غائب: والغائب «يغيّب» الحاضر: والحاضر «يستحضر» الغائب. ولنص الكاتب من الوجهتين معنى القارئ أيضا. بين النص ومعانيه فسحة تكبر وتصغر أفقيا وتتكاثر عموديا. والمعاني تتجاوز وتتناسخ ويتجاوز بعضها البعض كأموج رقيقة متلاعبة على شاطئ اللغة والفكر الفسيح. ومن المعاني ما لم يقصده الكاتب. ولعلّ من الكتاب من كتب من أجل لا شيء ولا أحد. ليست الكتابة الفلسفية مراسلة شخصية تنتهي مهمتها مع تبليغ المقصد، وإنما يحولها طابعها العمومي والكوني إلى ساحة فلسفية للتأويل (آغورا). والحقيقة لا تكمن في «الكشف» فجائيا عن المعنى بل في الجهد المتوتر بحثا عن المعنى أو عن غيابه. فما المعنى؟ ربّما يكون معيارا مثاليا للمقاربة: ولكنه ليس في جميع الأحوال «واقعة» ثابتة.

وفرضيتنا هي أن تاريخ الفكر مؤشّر خارجي على انزياح الفلسفة في القرن الثامن عشر من دائرة النظر إلى دائرة العمل، وعلى تبعية الأول للثاني. ويعد الخطاب اليوتوبي تعبيرا مغاليا على هذه النقلة الذاتية في حقل الأخلاق والسياسة. فما عساها تكون **النواة الفلسفية** التي يغمرها تاريخ الأفكار؟

ناقشت فلسفة التنوير مسألة العدل. ولكن خلافا للمنظورات القديمة والسكولائية والأنطولوجية، وهي منظورات تغلب عليها «الموضوعية»، تقيم فلسفة التنوير تلازما بين العدل والحق الذاتي. لم يعد العدل ترجمانا على جبرية ما، مهما كانت، أو توازنا بين قوى «خارجية»، كقوى النفس مثلا، وإنما صار محصلة كلية لعدد من المفاهيم الوضعية. فأما على المستوى الفلسفي فالعدل سياقه المتكون من ثلاثة مفاهيم رئيسية: الاستقلال

53) Bloch, Ernst, *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1982, «marxisme et anticipation concrète», pp. 211-216.

الذاتي والحرية والمساواة. هذا ما تتفق عليه فلسفة الأنوار في عموم توجهها. ولكن خلف هذا الاتفاق يقوم تقابل شديد بين إشكاليتين أساسيتين ما تزالان إلى يومنا هذا تسمان المناقشات الفلسفية الحقوقية: أولوية الحرية على المساواة أم أولوية المساواة على الحرية؟

(1) العدل بما هو تنظيم للمساواة الحقوقية (سلسلة لوك - كانط): يعرف لوك الإنسان الطبيعي بما هو كائن حر ومالك لشخصه ولعمله. الحرية والملكية الخاصة من مقتضيات الاستقلال الذاتي، وهو عبارة عن دائرة أخلاقية للوجود الطبيعي إذ أن مبدأ التمييز بين العدل والظلم قد نفقشته العناية الإلهية في ضمير الإنسان. فما الحاجة إذن إلى تأسيس مجتمع مدني وما الداعي إلى إضافة ما هو مصطنع إلى ما هو طبيعي؟. يجب لوك بأن مخاطر القصاص الشخصي توجب التقاضي لدى قوة عليا ثالثة، هي المدينة التي غايتها صيانة الحق الطبيعي، فان لم تفعل انقلب حكمها إلى حكم غير شرعي. ومع إنشاء المجتمع المدني، تندثر المساواة الطبيعية وتحل محلها المساواة الحقوقية أو الصورية. ذلك أن تبادل القيم يولد التفاوت بين شروط الوجود فتتلازم الحرية مع التنافس. أما «من يريد المساواة [الطبيعية] فعليه، كما يقول فولتير، أن يرضى بالعيش من الحشائش البرية [...] وأن يعود إلى وضع المشي على أربع قوائم كالبهائم»⁽⁵⁴⁾. وهكذا لا يبقى من المساواة في الوضع المدني سوى منزلتها الصورية: لجميع الناس حق متساو في تفعيل قواهم تفعيلًا حرًا. ولما كانت هذه القوى غير متكافئة، فإن التساوي من حيث الحق يعني الحرية في عدم المساواة. وهكذا فإن الحالة المدنية تحفظ جانب المساواة في الحق وتلغي جانبها في الواقعة. التعاقد الاجتماعي يقر مبدأ المساواة في الحق، أي في حرية التنافس والتفاوت. الهيئة السياسية (دولة القانون) تجرد الوجود العياني، وتعمم القيمة، وتساوي بين الأفراد من جهة كونهم مواطنين: أما الهيئة المدنية (ميكانزمات الأهواء والرغبات) فتعدهد وتفاضل بين الأفراد من جهة كونهم أعيانًا إنسانية متخالفة. إن هذه الإشكالية الليبرالية هي التي اجتهد روسو في بيان حدودها وفي نقدها.

(2) العدل بما هو تنظيم للتفاوت الطبيعي (روسو، ماركس): يأخذ العدل هنا اتجاها يوتوبيا من جهة الغاية وإن اختلفت طرق الاستدلال ووسائل الحضر التاريخي بين فيلسوف وآخر. تلغي اليوتوبيا الحديثة جميع التعيّنات «الما فوق» طبيعية أو «الما فوق» فردية كالانتماء الطبقي والعنقي والديني مثلا، كما تفسخ الهيئة السياسية للمدينة لتعود بالإنسانية إلى أصلها ك«جماعة» طبيعية. يتعين الفرد من جهة فرديته: فلا فروق بين

54) VOLTAIRE, *lettre à Rousseau*, 30 août 1755.

اعضاء الجماعة إلا في القدرة الجسدية والمعنوية أو في الحاجات والاذواق والميولات الخ... أي لا فروق إلا في العناصر المحددة للوجود الطبيعي. ويتمثل العدل في تقدير الواجبات والحقوق بحسب القدرات المخصصة على كل عضو من أعضاء الجمهورية. ولكن ما هو السلطان الذي له قوة التقدير تلك، والحال أن القانون قد زال؟ إنها نهاية الحق الوضعي. وبم يستعاض عن الحق؟ بالاتساق الأنطولوجي المحايث للموجودات المتميزة بمقتضى العفوية الطبيعية. وهو ما يطرح على الفلسفة، صياغة مفهوم «اللامساواة المتناغمة» بما هي وجود ممكن. ومن المفارقة الكبرى أن تسلّم يوتوبيا الأنوار بوجود **لا مساواة طبيعية** بين الناس، فالتفاوت قانون طبيعي يحصل بمقتضاه نزوع الناس إلى التعاون والاشتراك المدني، فلولا التفاوت لما كان التآلف بين الناس. ونسبة التفاوت إلى الجاذبية الانفعالية كنسبة الأجسام الثقيلة إلى الجاذبية الفيزيائية. إن المساواة محصلة مدنية للتفاوت وليس العكس، لذلك فإن **الرابطة المدنية** تمتاز بالأولوية على **الاستقلال الذاتي** وعلى الحرية. وليس العدل سوى تناغم التفاوتات اللطيفة والمفيدة بين أعضاء المدينة.

هناك إذن نقيضة نظرية عويصة بين الحرية والمساواة، أي بين مبدأ المساواة المقصي للحرية ومبدأ الحرية المسوغ للامساواة. ولقد حاول روسو، وخاصة ماركس، التوفيق بين الحدين. وفي زمان «العولمة» وميلاد «الإمبراطورية» ما بعد الحديثة، تجددت إشكالية العدل لتطرح طرحا ينزل العدل من عليائه الحقوقية إلى الحالات الخاصة : حالة اجتماعية، وحالة عرقية، وحالة نفسية، وحالة نسائية، الخ... ويأخذ العدل دلالة توزيعية توفق بين المساواة والحرية. مبدأ التوفيق هو الاعتراف باختلافات كتأسيس لـ«ما بعد» التجريد الحقوقي الحديث: تدبير التفاوتات حالة بحالة وتعديلها في حقل التوزيع، بطريقة تدرجية واستشفائية تريح التعميم الموهوم للاستهلاك، وتستحضر انتروبولوجيا جان جاك روسو: «الحاجات من أجل الناس وليس الناس من أجل الحاجات»⁽⁵⁵⁾. أما في دائرة التفعيل التاريخي فتعكس النقيضة النظرية بين المساواة والحرية في حركة جدلية درامية يسري داخلها تخالف شديد بين تقليد مساواتي تلازمه الشمولية السياسية وبين تقليد تحرري تلازمه قوة التافس وعدم المساواة. وكلنا شاهدون هذه الأيام على صروف الزمان التي على محكها يعاود الصراع بين «شمولية» الفقر و«حرية» الثراء.

**

*

55) Voir en particulier : SEBERT, Roger, *Mythes et démystifications : présence de Jean-Jacques Rousseau dans notre temps*, Mâcon, Editions Bourgogne Rhône Alpes, 1978. J.L. LECERCLE, *Rousseau : modernité d'un classique*, Paris, Larousse, 1973.

كان مرامنا في هذا البحث استجلاء النواة الفلسفية لبعض النصوص التي تحتل موقعا «هامشيا» في مصنفات الفلسفة بقدر ما تحتل موقعا «مركزيا» في تاريخ الأفكار، فقادنا «التثاقف المعرفي» إلى النظر فيها. ويمكن القول في نهاية هذا المطاف أن اللامكان هو في **جوهره** إنشاء فلسفي وأخلاقي وليس مشروعا في الإصلاح المجتمعي. إن المدينة الفاضلة «تعيين» لا تاريخي» لمقتضيات العقل القائمة على مبدأ عدم التناقض، وتعيين «لا زمني» للتشريع الطبيعي الأمر بالواجب المطلق. مقصد الفيلسوف هو تطهير النفس من كدرها: المدينة الفاضلة بحث في «التكوين المدني»⁽⁵⁶⁾ للقلق وفي شروط إلغائه. والحقيقة أن اللامكان هو تعبير مفارق ومقلوب عن اللازمان. إنه الخروج من عالم الصيرورة إلى سكونية الفيلسوف، إلى الوجود الساكن. يخاطب الفيلسوف محاوره على النحو التالي «أحفظ لي السر، فإنني أريد أن أودعك واحدا من عتاهاتي. إنني ما قرأت قط عند بعض الرحالة وصفا لجزيرة مقفرة، سماؤها صافية، ومياها مريئة، إلا وأخذني ميل الذهاب إليها، كي أسس بها جمهورية، نكون فيها متساوين جميعا، وجميعا نكون أغنياء، وجميعا فقراء، وجميعا أحرارا، وجميعا إخوة، وتكون شريعتنا الأولى ألا نتملك تملكا خاصا. [...] لكن هذا لا يحمل إلى ذهني أفكارا واضحة بما فيه الكفاية ولا ثابتة بما فيه الكفاية. فما أن أشرع في رسم مخطط لسلوكي إلا وأجد نفسي إما مغاليا في الحذر أو مغاليا في الشجاعة. كنت كريّان سفينة تحملها العاصفة في بحار مجهولة، ربّان من دون خارطة ومن دون بوصلة فلا يجرؤ على قيادة سفينته في أية جهة كانت خوفا من مزيد الضياع أكثر»⁽⁵⁷⁾.

إن ميشال فوكو على حق داخل حقل **الجنون** الذي أعاد رسمه، وهو حقل البنية **الخرساء**. ولكن هنالك أيضا في تاريخ الجنون «شهادات» **ناطقة** تبناها أصحابها هم بأنفسهم حتى النهاية، وعبروا عنها هم بالذات كتابة وتجربة. وهو ما تشهد عليه «عتاهات» مابلي و«أشباحه» و«جزيرته المقفرة». وقد تكلمنا في ذلك. وفي أيام حياته الأخيرة، استفاقت النفس الافلاطونية عند مابلي فأكمل حياته يكتب عن **الجمال** الافلاطوني⁽⁵⁸⁾، وكان الناس يشاهدونه وهو يجول شوارع باريس متدثرا بمعطف

56) Cf. DEPRUN, Jean, *op. cit.*, Chap. VIII : «L'inquiétude et l'histoire».

57) MABLY, *Des droits et des devoirs du citoyen*, éd. cit., pp. 111 et 115 [l'orthographe n'est pas modernisée : «gardez moi le secret, je veux vous faire confidence d'une de mes folies. Jamais je ne lis dans les voyageurs la description de quelques isle deserte dont le ciel est serein et les eaux salubres, qu'il ne me prenne envie d'y aller établir une République, où tous égaux, tous riches, tous pauvres, tous libres, tous frères, notre première loi seroit de ne rien posséder en propre [...] ; tout cela ne portoit point à mon esprit des idées ni assez claires ni assez fixe. A peine commençois je à me tracer un plan de conduite, que je me trouvois ou trop prudent ou trop courageux. J'étois comme le pilote d'un vaisseau porté par la tempeste dans des mers inconnus, et qui n'ayant ni carte ni boussole, n'ose diriger sa course d'aucun côté, dans la crainte de s'égarer encore davantage».

58) Mably a écrit, en dernier, trois traités sur le beau : *L'oracle d'Apollon*, *Des talents et Du Beau*. Dans ce dernier, il est question d'un modèle intelligible du Beau. Cette attitude de Mably, vieux, concorde mal avec son accord avec le sensualisme : ne disait-il pas auparavant qu'il suivait la philosophie de son frère Condillac ?

لكيرغوس، ملك سبرطا المتزهّد. ما هذا الجنون إن لم يكن بداية الموت؟ ما الوجود الساكن إن لم يكن عدما؟ وما السكينة إن لم تكن دربة فلسفية على الموت؟ وما اليوتوبيا (اللا-مكان) إن لم تكن ما بعد الزمان؟ وماذا تتشّد اليوتوبيا؟ أليس الفسخ والانقطاع ونهاية التاريخ وعود درجة صفر من النموّ ومن المعرفة؟ ألاّ يعبر فكرها عن تراخ في إرادة القوة فيصلُ بها زهدا السقراطي إلى شرط للوجود تنعدم منه المدنية والفنون وثقافة العلماء؟ هل كانت إستباقا للعدميات اللاحقة؟ هل أنّ الحلول في اللامتناهي يشترط إعدام العالم المتناهي؟ وأي حالة هذه؟ انها حالة "الوجد" المتافيزيقي ببساطة الوجود كما برهن عليها دون ديشان، فعندما تبلغ الإنسانية درجة تكاملها تكون نهاية التاريخ، وتزول آليات القمع المعرفي. وعند هذه الدرجة يحكم الفيلسوف على مؤلفه بالاندثار بعد أن يؤدي وظيفته التجاوزية: «لا يوجد إلاّ كتاب واحد، وهو هذا الذي أقدمه، قادر على دفع الناس إلى الانتقال من حالة الشرائع إلى الحالة الأخلاقية. فإذا ما حصل الإطلاع عليه والمنفعة منه فلن يعود صالحا لشيء مثل غيره من الكتب سوى أن يستعمل استعمالا ماديا كان يوضع مثلا حطبا في المواقد»⁽⁵⁹⁾. ولكن عروج الإنسان نحو هذا المقام الفوضوي (اللاقانون) ينقله إلى ما وراء العلة والقيمة، وربما إلى ما وراء الخير والشر. فإذا ما حصل له ذلك فهل سيظل إنسانا؟ يبقى السؤال بدوره مبسوطا.